

Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Marín Valadez, Blanca Mónica

Devociones en tránsito: una aproximación etnográfica al circuito migratorio Soconusco Istmo-Costa

Encartes, vol. 8, núm. 15, marzo-agosto 2025, pp. 95-119
Enlace: https://encartes.mx/marin-circuito-migratorio-expresiones-religiosas-istmo-costa
Blanca Mónica Marín Valadez, ORCID: https://orcid.org/0009-0008-1923-3214
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v8n15.412



DOSIER

DEVOCIONES EN TRÁNSITO: UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA AL CIRCUITO MIGRATORIO SOCONUSCO ISTMO-COSTA

WORSHIP IN TRANSIT: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH TO THE MIGRANT CIRCUIT FROM SOCONUSCO TO ISTMO-COSTA

Blanca Mónica Marín Valadez*

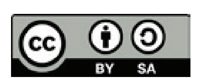
Dedicado a todas las personas que han perdido la vida en su proceso de movilidad migratoria, en especial a los 40 migrantes que perecieron en la garita de Ciudad Juárez en marzo de 2023 y a MEJA.

Resumen: El fenómeno migratorio en la región del Soconusco, Chiapas, refleja un crisol de experiencias humanas atravesadas por desafíos sociales, económicos y culturales. Esta región fronteriza, con una histórica movilidad migratoria, se ha destacado por recibir miles de migrantes de Centroamérica, Sudamérica, África y Asia que buscan llegar a Estados Unidos o establecerse en diferentes regiones de México, quienes enfrentan diversos obstáculos durante el trayecto. El propósito de este trabajo consiste en mostrar el papel que juegan las representaciones religiosas, no solo como una manifestación de fe, sino como expresiones simbólicas que permiten a los sujetos en movilidad migratoria reafirmar sus sentidos sociales, construir comunidades de apoyo y mitigar los desafíos derivados de sus condiciones de vulnerabilidad.

Palabras claves: movilidad migratoria, circuito migratorio, expresiones religiosas, vulnerabilidad, capacidad de agencia.

* Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 95-119
Recepción: 29 de febrero de 2024 • Aceptación: 5 de noviembre de 2024
https://encartes.mx





WORSHIP IN TRANSIT: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH TO THE MIGRANT CIRCUIT FROM SOCONUSCO TO ISTMO-COSTA

Abstract: Soconusco, Chiapas, is a melting pot of migrant experiences characterized by social, economic, and cultural challenges. This border region, with its history of human mobility, has received thousands of migrants from Central and South America, Africa, and Asia who seek to reach the United States or settle in different regions of Mexico. During their journey, these migrants face a range of obstacles. This article reveals the role of religious icons in this region, as an expression of faith but also as symbols that allow migrants to reaffirm their social beliefs, build supportive communities, and confront the challenges associated with vulnerability.

Key words: human mobility, migrant circuit, religious expressions, vulnerability, agency.

Organización del trabajo

El trabajo está dividido en cinco ítems: en el primero se expone de manera sintética la historia de la región y su composición demográfica a partir de los procesos de movilidad; en el segundo se discute la importancia del sujeto migrante, no solo como un sujeto vulnerable, sino como un sujeto dueño de sus procesos de movilidad que, además, participa en la circulación cultural; el tercero, el cuarto y el quinto presentan breves descripciones etnográficas que nos permiten reconocer los desafíos de la movilidad migratoria y la manera en que operan las expresiones religiosas. Por último, se plantea una conclusión acerca de la importancia que adquieren estas devociones en tránsito en la movilidad migratoria.

Soconusco Istmo-Costa

El Soconusco es una importante región de la frontera sur-occidental de México que colinda con Guatemala y con el océano Pacífico, la que ha pasado por diversos procesos políticos que, en palabras de Justus Fenner, terminaron con una neutralidad impuesta entre 1824 y 1842[1] cuando la

[1] Justus Fenner señala que "el Soconusco entre 1786 y 1882 abarcaba desde los ríos Petacalapa y Tilapa, donde colindaba con el departamento de Quetzaltenango perteneciente a Guatemala, hasta el río Sesecapa, cerca del pueblo de Escuintla, donde limitaba con el partido de Tonalá correspondiente a la provincia de Ciudad Real o Chiapas. Sus demás



población se encontraba sumergida en diversas incertidumbres al no contar con autoridades legítimas capaces de establecer el orden. En 1842, Chiapas se anexó a México a través de un decreto expedido por el general Antonio López de Santa Anna; la anexión se formalizó por medio del tratado Mariscal-Herrera en 1882 (Fenner, 2019). El establecimiento de las fronteras del Soconusco representó una nueva etapa para los municipios que componen la región,[2] ya que, de acuerdo con María Elena Tovar, en su artículo titulado "Extranjeros en el Soconusco" (2000), desde el gobierno federal se gestó una campaña política de colonización que consistió en atraer inmigrantes europeos y católicos que compartieran los valores de libertad, progreso y democracia con la finalidad de alcanzar los ideales de la modernidad, pues las poblaciones indígenas[3] representaban un obstáculo para estos propósitos.

Con un clima tropical próspero para las actividades agropecuarias y ante las condiciones políticas que favorecían la adquisición de tierras, al Soconusco llegaron grupos de extranjeros con diferentes designios y condiciones. Como lo señala Tovar, los alemanes,[4] estadounidenses y japoneses arribaron a la región apoyados por las políticas de colonización; los kanakas y guatemaltecos, para la mano de obra en las actividades agrícolas, y los chinos, para la construcción de las vías férreas (2000: 30). Desde la lógica del modelo finquero, la producción agrícola creció de manera exponencial, gracias también a que se introdujeron nuevos productos como café, arroz y ajonjolí. Cada grupo tenía muy claro el papel que debía desempeñar, lo que generó significativas condiciones de explotación

delimitaciones eran el océano Pacífico hacia el sur y las alturas de la Sierra Madre hacia el lado norte (Fenner, 2019: 14)

[2] Acacoyagua, Acapetahua, Cacahoatán, Escuintla, Frontera Hidalgo, Huehuetán, Huixtla, Mazatán, Metapa, Villa Comaltitlán, Suchiate, Tapachula, Tuxtla Chico, Tuzantán y Unión Juárez.

[3] De acuerdo con Rosalva Aída Hernández Castillo, los grupos indígenas que habitaban la región eran los mam, pero en el contexto contemporáneo hay poca presencia de este pueblo.

[4] Los alemanes habían llegado primero a Guatemala, pero, ante las políticas de colonización, se trasladaron al Soconusco, mientras que los japoneses arribaron a la región por el Puerto San Benito, conocido el día de hoy como Puerto Chiapas (entrevista con Óscar Tzuzuki, 23 de febrero de 2021).



para los grupos de peones que trabajaban en las fincas.[5] Sin embargo, es necesario reconocer la importancia de estos grupos como parte de la diversidad cultural de una región que había sido habitada por la etnia mam, cuya identidad se redujo de manera significativa a partir del proceso de mexicanización que inició en 1930 (Fuentes y Corzo de los Santos, 2023).

Además de esta diversidad, en la última década se ha reconocido institucionalmente la presencia de grupos afromexicanos en los municipios de Acapetahua y Acacoyagua, a pesar de los pocos datos históricos y etnográficos que nos pueden dar luz acerca de su arribo a la región. Por ello, es ineludible señalar la historicidad y la importancia de la movilidad migratoria en el Soconusco, una puerta que se abre y se cierra, un espacio cultural que ha congregado múltiples formas de vivir y sentir la frontera, y que se ha convertido en una región que se nutre gracias a los procesos de movilidad migratoria que depositan huellas en la memoria cultural e histórica de quienes la habitan.

El Soconusco, además de ser un lugar de paso, también se convirtió en un sitio de destino, ya que las ofertas de empleo han representado importantes fuentes de ingreso –a pesar de la precarización– para migrantes de origen centroamericano, que se han integrado a diversas actividades económicas y han tejido relaciones transfronterizas y transnacionales entre el Soconusco y sus países de origen (Rivera, 2014).

Circuito migratorio Soconusco Istmo-Costa

La movilidad migratoria en el Soconusco es de larga data y se ha presentado en diferentes formas; empero, en las últimas décadas el tránsito migratorio por la región se ha hecho mucho más visible por las múltiples formas de organización de los migrantes para salvaguardarse durante su recorrido, lo que, al mismo tiempo, se ha complejizado a causa de las coyunturas políticas, económicas y hasta medioambientales que han incidido en las dinámicas sociales; por ejemplo, el impacto del huracán Stan, que golpeó el sureste mexicano en octubre de 2005, trastocó a profundidad la vida cotidiana en las regiones del Soconusco e Istmo-Costa, debido a que, además de las pérdidas humanas, fue cuantiosa la destrucción de las fuentes de trabajo e infraestructura; asimismo, el trayecto migratorio adquirió nuevos desafíos.

[5] José Alejos García, en su libro *Mosojäntel, etnografía del discurso agrario entre los ch'oles de Chiapas* (1994), describe profundamente la condición del modelo finquero en Chiapas.



De acuerdo con Jaime Rivas Castillo, en su artículo "¿Víctimas nada más? Migrantes centroamericanos en el Soconusco, Chiapas" (2011), la contingencia provocada por el huracán Stan trasladó la vía férrea por donde transita la Bestia[6] desde el municipio de Ciudad Hidalgo, que se encuentra en la línea fronteriza con Guatemala, hasta el municipio de Arriaga,[7] Chiapas; es decir, se recorrió a 274 kilómetros de la frontera.

A partir de esta disposición, las regiones del Soconusco e Istmo-Costa se articularon y trajeron nuevos retos para los migrantes en tránsito porque las condiciones de vulnerabilidad durante el trayecto se acentuaron. No obstante, como lo señala Rivas Castillo en el texto citado, no es posible reducir a los migrantes a seres vulnerables y pasivos en su proceso de movilidad, sino observar los mecanismos y estrategias que desarrollan para enfrentar los desafíos que se encuentran durante su camino, como las detenciones,[8] las extorsiones por parte de los agentes migratorios o grupos delincuenciales, las violaciones sexuales, las extorsiones económicas, los robos, las persecuciones, los secuestros, entre otros. Continúa el autor: "los migrantes también son individuos creativos que, con todo y los constreñimientos, son protagonistas de sus procesos migratorios" (Rivas, 2011: 9). Por este motivo, propone construir nuevas vetas de análisis que eviten totalizar a los migrantes como sujetos marcados únicamente por su vulnerabilidad y reconocer las estrategias, los recursos que diseñan y de los que disponen para enfrentar los riesgos. Por mi parte, añadiría que los migrantes son sujetos culturales y que estos referentes les permiten expresar de manera simbólica sus deseos que, me atrevería a señalar, incluso mitigan las vicisitudes encontradas durante su recorrido.

El Soconusco y la Istmo-Costa se han convertido en un circuito migratorio por donde circulan personas, bienes, historias y expresiones simbólicas, tales como representaciones religiosas. Coincido con Renée de la Torre y Patricia Arias (2017), en la introducción del libro *Religiosidades*

[6] La Bestia es un conjunto de trenes de carga interconectados por toda la República Mexicana que ha sido utilizado por miles de migrantes de diferentes nacionalidades que buscan llegar a Estados Unidos o a los municipios fronterizos del norte de nuestro país.

[7] Arriaga es un municipio que forma parte de la región Istmo-Costa del estado de Chiapas.

[8] Rivas hace una reflexión crítica acerca de algunos eufemismos que suavizan las prácticas reales de las instituciones gubernamentales; un ejemplo es cuando se dice "aseguramiento" y en realidad se trata de una detención.





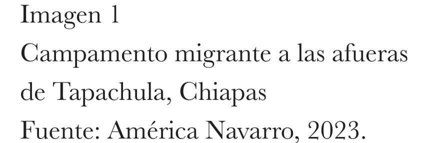


Imagen 1
Campamento migrante a las afueras de Tapachula, Chiapas
Fuente: América Navarro, 2023.

trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales, con su señalamiento de que la manifestación de lo sagrado en la movilidad migratoria recompone las fracturas sociales que se producen a partir de las diversas prácticas de movilidad humana:

> La migración genera la necesidad de religar tiempos y distancias entre dos hogares: el de origen y el de destino. Lo que se dejó y a lo que se arribó. Y es aquí donde la religiosidad se convierte en un recurso importantísimo de la migración, un recurso para religar territorios dispersos, religar identidades multiculturales, religar redes de paisanaje y familias dispersas en el espacio, religar memorias con experiencias del presente y utopías (De la Torre y Arias, 2017:18)

En relación con lo señalado por ambas autoras, a continuación se presentan tres descripciones etnográficas en las que se expone la encrucijada entre el fenómeno religioso y la movilidad migratoria en diferentes contextos y circunstancias en la región del Soconusco, un escenario marcado, desde sus inicios, por múltiples dinámicas migratorias.

El éxodo y la oración: conflictos y convergencias en una de las caravanas del circuito migratorio Soconusco Istmo-Costa

A finales de octubre de 2021, partió de Tapachula una caravana de migrantes de cerca de cuatro mil personas de diferentes nacionalidades. Mediáticamente se le conoció como la "caravana de mujeres embarazadas y niños" y, en efecto, era una de las caravanas que se ha destacado por la diversidad de condiciones: mujeres embarazadas, hombres y mujeres de edad adulta que transitaban el territorio con sus familias, algunas de

ellas, extensas, además de un grupo numeroso de la comunidad LGBTTIQ+, quienes se distinguían por portar la bandera del arcoíris; todos ellos caminaban acompañados por organizaciones internacionales no gubernamentales, así como por diferentes agencias de seguridad, como la Policía Federal y estatal, además del grupo Beta.[9]



Imagen 2
Comunidad LGBTTIQ+

La organización de esta caravana de migrantes ocurrió tras haber estado esperando una respuesta por parte de las autoridades migratorias en Tapachula, donde algunos habían estado detenidos hasta por un año. Varios habían conocido a Juan, un abogado, activista y líder religioso en pro de los derechos humanos que mantiene un albergue, donde, además de ofrecerles hospedaje y algunos alimentos, oraba con ellos; la experiencia de otras caravanas inspiró a varios migrantes a solicitar la ayuda de Juan para emprender el camino hacia la Ciudad de México, donde supuestamente les resolverían su estatus migratorio, para luego iniciar su trayecto hacia los Estados Unidos. De esa manera, el grupo de la "caravana de mujeres embarazadas y niños" partió de Tapachula a mediados de oc-

[9] El grupo Beta forma parte del Instituto Nacional de Migración, pero su tarea se basa, de acuerdo con lo publicado por la Secretaría de Gobernación, en salvaguardar los derechos humanos de los migrantes.



tubre, deteniéndose en algunos poblados donde descansaban, comían y se refrescaban. La mayoría de las paradas de las caravanas en el circuito Soconusco Istmo-Costa se han fijado en los siguientes municipios: Huehuetán, Huixtla, Villa Comaltitlán Escuintla, Acacoyagua, Ulapa, Mapastepec, Pijijiapan, Tonalá y Arriaga.[10] Uno de los problemas que enfrentó la población fue el clima cálido, que puede llegar hasta 45 grados Celsius, lo que determinó el ritmo de la caminata, ya que las mujeres en condición de embarazo, algunos ancianos y niños no podían caminar al ritmo de los otros miembros.

Al acercarse la caravana al poblado de Escuintla,[11] la dinámica del lugar se transformó: un día antes del arribo, a la entrada del pueblo se colocaron algunas camionetas del Instituto Nacional de Migración (INM) y se acondicionaron carpas para los miembros de las policías estatales y federales en las inmediaciones de la carretera costera. Su presencia causó cierta tensión e incertidumbre entre la población que, además, se polarizó tras la llegada de la caravana. Los migrantes se instalaron en el parque central, donde hay canchas de básquetbol, un estacionamiento, varias jardineras y un amplio auditorio. La organización Médicos sin Fronteras colocó su equipo para tratar los problemas de salud que se fueron presentando durante el recorrido, sobre todo a los miembros más vulnerables, como niños, ancianos y mujeres en situación de embarazo, quienes presentaron cuadros de deshidratación, golpes de calor y ampollas en las plantas de los pies.

El personal de Médicos sin Fronteras, al verse rebasado por los múltiples casos, incorporó en su equipo a personas de la localidad que voluntariamente se ofrecieron a ayudar, algunos de ellos con formación básica en enfermería. Otra institución que trató de atender los problemas de salud fue el grupo Beta; sin embargo, algunos miembros de las caravanas sentían cierto temor de acercarse a ellos porque los percibían como agentes del INM y temían ser detenidos.

---

[10] Esto puede variar de acuerdo con las negociaciones que se realicen con las autoridades migratorias y las condiciones de los migrantes, ya que algunos pueden optar por separarse del grupo por cuestiones de salud o para solicitar medios de transporte que los lleven a la Ciudad de México.

[11] En Escuintla y Acacoyagua, que son dos municipios atravesados por la carretera costera, he realizado la mayor parte de mis registros etnográficos.

Es importante dar cuenta de que a los pobladores de la región se les señala de manera general como xenófobos; sin lugar a duda, este asunto es un grave error que construye estereotipos de las poblaciones que pertenecen a este circuito, en el que, por supuesto, hay lugareños que rechazan de manera contundente la llegada de estas poblaciones a sus municipios, pero también hay una población numerosa que ha mostrado actitudes solidarias y empáticas.

Para la organización de la caravana, se delegaron algunas responsabilidades a diferentes miembros de la misma, con el fin de evitar que se filtraran agentes externos que pudieran crear conflictos. Uno de los sectores más vulnerables fue la comunidad LGBTTIQ+, quienes fueron increpados por otros sectores de la caravana, señalándolos como alcohólicos, "mariguanos", escandalosos y que daban mal ejemplo a los niños; estos dichos parecían ser una expresión de la homofobia de algunos de los migrantes, ya que los miembros de la comunidad LGBTTIQ+ habían aceptado los acuerdos de no beber durante el recorrido de manera colectiva.

Un problema que fue atendido por los guardianes de la caravana y que alarmó a la población fue el siguiente: identificaron a un presunto tratante dentro de la organización, quien se había identificado como guatemalteco, pero su comportamiento generó algunas suspicacias cuando, con su teléfono celular, comenzó "discretamente" a tomar fotos a las mujeres que descansaban en el auditorio. Al darse cuenta de ello uno de los vigías, alertó a los demás miembros de seguridad, quienes lo revisaron y encontraron que portaba su credencial del Instituto Nacional Electoral (INE) con domicilio en Zacatecas; los migrantes lo capturaron y lo presentaron ante Juan, quien pidió a algunos vigías que salvaguardaran la integridad del joven y lo llevaran con las autoridades locales. Ante esta situación, algunas personas presentaron crisis de ansiedad porque estaban asustadas por el temor de enfrentarse a grupos delincuenciales; incluso, algunas mujeres comenzaron a llorar, sobre todo las madres de aquellas que habían sido fotografiadas. Por su parte, algunos hombres, molestos, aguardaban en las afueras del ayuntamiento al hombre con la finalidad de enfrentarlo; sin embargo, en ese momento, Juan tomó un megáfono y convocó a los migrantes al centro del parque y recitó las siguientes palabras:

> Hermanos migrantes, ustedes son el pueblo elegido de Dios. Oremos y agradezcamos a nuestro Señor Jesucristo por la protección que nos brinda



> en este recorrido y porque tenemos derecho a buscar una vida mejor para nuestros hijos, y en eso nadie nos puede detener. ¡Dios mío, gracias, porque tú eres el único que puede decidir sobre el futuro de nuestros hermanos migrantes! Danos fuerza, porque esto no es una caravana migrante, esto es un éxodo migrante; por eso nuestras vidas están en las manos de nuestro señor Jesús, y ¡que viva Honduras! ¡Que viva Guatemala! ¡Que viva El Salvador! ¡Que viva Venezuela!

Mientras Juan hablaba, los congregantes comenzaron a gritar y a aplaudir; la gente repetía las palabras de Juan al unísono, hombres y mujeres se tomaban de las manos, algunos comenzaron a orar en silencio, otros se inclinaban y limpiaban sus lágrimas, se abrazaban y le pedían a Jesús llegar con bien a su destino.

Siguiendo las reflexiones de Erika Valenzuela y Olga Odgers, en el artículo "Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y testigos de Jehová en Tijuana, México" (2014), coincidimos en que los sistemas religiosos están compuestos por un entramado de significados que operan en la toma de decisiones de los individuos. Las autoras retoman la perspectiva de Lester Kurtz para analizar los elementos presentes en estos sistemas:

> […] retomamos la propuesta de Kurtz, quien distingue tres ámbitos o dimensiones relacionados de manera estrecha: las creencias se legitiman y encarnan a través de los rituales; a su vez, los rituales y las creencias son regulados por los cuerpos más o menos institucionalizados. Y dichas instituciones cumplen la función de controlar los cambios y preservar las ideas y prácticas que constituyen el núcleo de los sistemas de creencias, en torno a los cuales se construye una comunidad de creyentes (Kurtz, 2007, en Valenzuela y Odgers, 2014: 15)

La complejidad del camino, el asedio de las agencias de seguridad, las condiciones de salud que presentaban los miembros de la organización y los señalamientos homofóbicos que la comunidad LGBTTIQ+ padecía constantemente generaban fracturas al interior de la caravana, por lo que lo ocurrido con el joven que tomaba fotografías aumentó la tensión. No obstante, la oración que Juan recitó a través del megáfono logró congregar a todos los participantes –a pesar de la diversidad en cuanto a credos e

identidades– y restaurar los tejidos sociales. Es por ello que las expresiones simbólicas a partir de las representaciones religiosas juegan un papel importante para el fortalecimiento de las comunidades que se encuentran en tránsito; además, son preponderantes para enfrentar las condiciones de riesgo y vulnerabilidad de manera individual y colectiva, pues no solo religan a la comunidad migrante cuando los lazos sociales se debilitan, sino que constituyen un recurso intangible para enfrentar diversos desafíos, convirtiéndose en un significativo elemento en la recomposición de los tejidos fracturados.

En los procesos de migración se producen y recrean diferentes comunidades permeadas por las condiciones en las que se presenta la movilidad y los sistemas de creencias involucrados. La siguiente reflexión versa sobre las dinámicas transfronterizas del culto a San Simón en el municipio de Escuintla, Chiapas.

San Simón, el santo ambulante

En el Soconusco son múltiples las expresiones religiosas que componen el escenario cultural de la región, y una de ellas tiene que ver con san Simón, un santo de origen guatemalteco que no pertenece al panteón católico, cuyo culto ha florecido en diferentes países de Centroamérica, en México y en los Estados Unidos. Su plasticidad en cuanto a su contenido simbólico se ha ajustado de manera cabal a los procesos de movilidad migratoria, pues funciona en este contexto como un santo protector y un agente simbólico de deportación: hay quienes le realizan ofrendas para solicitar la deportación de alguna querencia que se olvidó de sus afectos al llegar a los Estados Unidos. En la región del Soconusco su culto se práctica en dos principales escenarios: uno de ellos es en los bares y cantinas, y el otro en Mesas Sagradas, donde san Simón es el patrón y se llevan a cabo diferentes prácticas de brujería blanca y negra.

Una de sus características está relacionada con su ambivalencia, debido a que al santo se le solicitan trabajos para curar a una persona o para destruirla; para enamorar a alguien o para humillarlo y dominarlo; para "levantar" un negocio o para hacerlo fracasar. La llegada de san Simón a la región se ha producido gracias a la movilidad transfronteriza; en ese sentido, es una expresión religiosa que ha circulado de manera constante entre Guatemala y el Soconusco e, incluso, ha producido organizaciones que visitan sus dos principales templos en Guatemala: uno de ellos, en



San Andrés Itzapa, Chimaltenango, y el otro en Zunil, Quetzaltenango. Algunos investigadores del culto en Guatemala han expuesto su profunda relación con los grupos indígenas, aunque en otros contextos sus devotos no pertenecen a estos sectores sociales. San Simón el mestizo, el ladino, es la devoción que se ha incorporado con una fuerza exponencial tanto en el Soconusco, como en otras regiones de la frontera sur de México e inclusive en los Estados Unidos.

A continuación, se presentará de manera breve un pequeño bosquejo acerca de los estudios que se han realizado sobre esta figura religiosa.

Un esbozo acerca del culto a san Simón

San Simón se ha consolidado dentro del escenario de las religiosidades populares. En ese sentido, han surgido diversos y álgidos debates entre algunos especialistas en el tema que sostienen que este santo en realidad es Maximón, o sea, el Rilaj Mam, un nawal de la cosmovisión maya que es venerado a través de un complejo sistema de cofradías en la aldea tz´utujil de Santiago Atitlán, que pertenece al departamento de Sololá. Ahí es representado con un tronco de palo pito cubierto por distintos textiles de la región y un sombrero texano; lleva una máscara con un orificio en la parte baja, donde le colocan bebidas embriagantes, cigarros y puros (Mendelson, 1965; Vallejo, 2005). La otra representación es la de un hombre blanco con bigote y sombrero texano que se encuentra sentado en una silla; en una mano porta un bastón de mando y en la otra, una bandera de Guatemala o una "borolita" de guaro; esta imagen es nombrada como san Simón y se le venera al exterior de Santiago Atitlán.

En San Andrés Itzapa, Chimaltenango, se levantó un templo en su honor, donde también se encuentra la imagen de san Judas Tadeo, y la cofradía encargada de proteger el recinto lleva el nombre del santo (Debroy, 2003). En Zunil, la imagen difiere un poco: ahí aparece sin bigote y con anteojos oscuros; su culto es custodiado por la cofradía de la Santa Cruz, además de que la oración dedicada al santo se relaciona con el mito de origen que se reproduce en dicha localidad, donde se destaca la figura del indio Felipe, quien tuvo un encuentro con san Simón gracias a su generosidad y se desvincula al santo de Judas Iscariote. Con respecto a este tema, se ha generado una discusión acerca de la legitimidad del culto, señalando que el Maximón venerado en Santiago Atitlán y el san Simón venera-

do en Chimaltenango son dos personalidades distintas; mientras que otros afirman que ambos son la misma deidad y que su veneración nació en la aldea tz´utujil.

Cabe señalar que la imagen venerada en diferentes latitudes de Centroamérica, México y Estados Unidos corresponde a la de San Andrés Itzapa, Chimaltenango, y son las unidades familiares y botánicas las encargadas de custodiar y proteger su culto a través de las Mesas Sagradas, en las que los brujos "administradores del don" son los responsables de mantener limpio al santo, organizar la fiesta el 28 de octubre y realizar trabajos de brujería blanca o negra para los devotos que acuden con él. Sin lugar a dudas, esta forma de organización es compleja porque incorpora a san Simón como un miembro más de su unidad familiar.

La movilidad del santo la ha plasmado Antonio García-Espada en su texto "Los cumpleaños de san Simón. Etnografías salvadoreñas" (2016), que registra dos fiestas en El Salvador y distingue, a través de las prácticas cúlticas, distintos contenidos simbólicos: por ejemplo, en la fiesta celebrada en Tamanique al santo no se le ofrecen bebidas alcohólicas, es decir, es abstemio, ya que el contexto religioso dominante castiga el consumo de alcohol (García-Espada, 2016: 165); mientras que en Cuyultitlán, donde también se le venera, la fiesta convoca a diversos sectores sociales, los asistentes se embriagan y ofrecen diversos licores y cervezas al santo (García-Espada, 2016: 172).

Son variados los estilos de las prácticas religiosas del culto a san Simón en su tránsito por diferentes espacios. En mi trabajo "Prostitución y religión: el Kumbala Bar y el culto a san Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala" (Marín-Valadez, 2014) presenté una investigación en la zona de prostitución de un municipio fronterizo con Guatemala, donde el santo adquiere un importante significado para las trabajadoras sexuales del lugar, ya que su condición de mujeres, migrantes, prostitutas y madres acentúa su vulnerabilidad. Durante mi acercamiento, registré etnográficamente las actividades rituales, tales como ofrendas, fiestas y castigos, prácticas que contienen un profundo significado en la vida de estas mujeres que, al ser excluidas de las iglesias judeocristianas por su condición de prostitutas, encuentran en san Simón un refugio espiritual que mitiga de manera simbólica su vulnerabilidad (Marín-Valadez, 2014).

Las huellas del santo también las reconoce Sylvie Pédron-Colombani, quien ha investigado el culto en Guatemala y Estados Unidos, lo que ha



contribuido de manera significativa al conocimiento de esta devoción. La autora señala en su texto "El culto de Maximón en Guatemala" la recodificación de la imagen de Maximón fuera de Santiago Atitlán y el lugar que tiene esta devoción en el complejo campo religioso (2008); además, en "La patrimonialización de san Simón en Los Ángeles" (2017) describe la manera en que se intensificaron los movimientos migratorios de los guatemaltecos a Estados Unidos a partir del debilitamiento del Estado de bienestar, situación que permitió su relocalización en Los Ángeles. Pédron-Colombani (2017) se enfoca en reconocer la patrimonialización de san Simón por parte de los guatemaltecos migrantes frente al Cristo Negro de Esquipulas, que es otra devoción trasplantada y articulada a la identidad guatemalteca. En su texto presenta algunas situaciones en las que el santo se entrecruza con la condición de los migrantes guatemaltecos, una de ellas, como santo protector, y otra, como el *border patrol*.

Con base en la reflexión plasmada en el libro colectivo de Carolina Rivera Farfán, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillen, Irene Sánchez Franco y Salvador Meza, *Diversidad religiosa y conflicto religioso en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (2005), retomo una de las principales ideas que nos permiten comprender la encrucijada entre la religión y la movilidad humana que versa de la siguiente manera: "las personas, cuando migran, llevan consigo sus religiones" (2007: 259). Esta sencilla frase plantea el complejo escenario en que se han diseminado diferentes sistemas de creencias a través de la movilidad migratoria y por latitudes insospechadas, en los habituales territorios sagrados y en los que san Simón ha cruzado fronteras floreciendo y fortaleciéndose en nuevos espacios, donde, además, juega un papel contradictorio devenido de la ambivalencia que permite condensar las expresiones simbólicas de sus devotos o creyentes.[12]

San Simón, una religiosidad ambulante

> Oh, poderoso san Simón, yo, humilde criatura desechada por todos, vengo a postrarme ante vos para pedirte protección ante todo peligro. Si es en el amor, tú detendrás a la mujer que quiero; si es en el negocio, que jamás caiga; tú no dejarás que los brujos tengan más poder que vos, si es mi enemigo, sos vos quien va a vencer, si son enemigos ocultos, haces que se vayan en

[12] Es importante aclarar que no todos los creyentes en san Simón son devotos de él.

> cuanto te nombre. Oh, poderoso san Simón, te ofrezco tu puro, tus tortillas, tu candela. Grande eres, señor, aleja a la gente que le debo dinero o muerte, te lo pido por aquel al que entregaste por treinta monedas. Oh, Judas san Simón.

En la mayoría de los bares y cantinas de los municipios que forman parte del circuito migratorio Soconusco-Istmo Costa se encuentran pequeños y luminosos altares en los que aparecen diferentes vírgenes y santos, como la Virgen de Guadalupe, san Judas Tadeo, la santa Muerte, Buda, Jesús Malverde, entre otros; sin embargo, la figura que se presenta de manera constante y ocupa el lugar central en los altares es la de san Simón. Los dueños de estos negocios son quienes han colocado la figura, pues, dentro de las narrativas, se le atribuye a san Simón el éxito en los negocios de este giro porque le gustan las bebidas embriagantes. Asimismo, se han creado pequeñas organizaciones rituales en los bares, compuestas por las trabajadoras sexuales y/o ficheras[13] que son devotas del santo, la mayoría de origen centroamericano, quienes se distribuyen diversas actividades: arreglar el altar y recitar la oración al santo; retirar las veladoras extintas y las flores marchitas, así como limpiar las flores de plástico; cambiar los envases de cerveza y, antes de colocar las nuevas, derramar sobre el piso un poco de la bebida; tirar las "bachichas" de los cigarrillos y, cuando se sitúa al santo en el altar, se le pone uno en el pinzón que tiene en el rostro mientras se lee la ceniza, pues aseguran que si la ceniza se mantiene intacta en el cigarrillo, san Simón está contento. En estos espacios no hay una dinámica rígida en cuanto al ritual, ya que este se puede realizar en cualquier momento del día a la par que atienden a los clientes que llegan desde temprano.

Una de las prácticas más importantes dentro de los bares es la fiesta de san Simón, celebrada el 28 de octubre, que inicia en la madrugada, cuando una de las devotas del bar comienza a tronar "cohetes", que es la señal para que las demás devotas lleguen al establecimiento y le canten *Las mañanitas*, la *Cumbia de Monchito* y bailen con él música popular. Durante

[13] "La ficha" es una actividad que se realiza en algunas cantinas y que consiste en que uno de los clientes invita una cerveza a una de las mujeres que ahí trabajan, pero la cerveza que consume la mujer se cobra más cara que la consumida por el cliente porque el excedente forma parte de una comisión que recibe la mujer.

toda la madrugada y la mañana, la celebración se presenta de manera íntima. A las 11:00 horas, cuando se abren las puertas de los bares, algunos clientes le "invitan" al santo unas cervezas. En ciertas ocasiones, las mujeres compran caldo de gallina o comida china, ya que son los platillos preferidos de san Simón. En algunos bares, después o antes de la fiesta, algunas trabajadoras sexuales y/o ficheras han organizado viajes al interior de Guatemala para visitar su templo, ya sea en Zunil, Quetzaltenango o en San Andrés Itzapa, Chimaltenango.



Imagen 3
San Simón, un santo en circulación

El campo religioso en los pueblos que forman parte de este circuito migratorio es muy diverso, aunque predominan las iglesias y congregaciones cristianas; en consecuencia, la devoción a san Simón se lleva a cabo en espacios íntimos porque es calificada por la mayoría como "idolatría a Satanás." Además, las mujeres que trabajan en estos establecimientos, sobre todo si son hondureñas, cargan con varios estigmas sociales y se les denomina "las mujeres de cantina." Por ello es importante reconocer la manera en que las poblaciones que viven en situaciones de marginalidad y vulnerabilidad construyen sus propias comunidades y organizaciones.

Estas mujeres han sido marcadas por ser trabajadoras sexuales y/o ficheras, así como por su origen nacional; se encuentran expuestas a vivir diversas situaciones de exclusión social, discriminación y violencias. En ese sentido, san Simón es una devoción que produce comunidad, ya que, a pesar de la competencia entre ellas (por los clientes, por dinero, etc.), logran unirse por su devoción al santo y van consolidando redes de apoyo articuladas por la solidaridad, la inclusión y el sentido de pertenencia.

Devociones en movilidad

La migración en tránsito por la región del Soconusco en el estado de Chiapas, México, es un fenómeno que no puede ser reducido únicamente a las caravanas migratorias. Aunque estas grandes movilizaciones captan la atención mediática y social por su magnitud y su organización, una parte significativa de los flujos migratorios se da en pequeños grupos o incluso de manera individual. A partir de esta modalidad, las condiciones de vulnerabilidad pueden aumentar, debido a que, ante la nula presencia de los medios de comunicación y de observadores de derechos humanos, los sujetos en tránsito migratorio que viajan en pequeños grupos están más expuestos a sufrir violaciones de sus derechos humanos.

Así pues, los pequeños grupos de migrantes en tránsito se estacionan en diferentes municipios para descansar, recibir dinero en las tiendas de conveniencia o buscar mejores vías para continuar su viaje a su primer destino, que es el municipio de Arriaga, donde se bifurca el tránsito migratorio hacia San Pedro Tapanatepec, Oaxaca, o hacia Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, donde solicitan los permisos temporales para cruzar el territorio nacional e ingresar a los Estados Unidos.

La población en tránsito migratorio se ha diversificado[14] en la última década al incorporarse nuevos agentes, sobre todo de Venezuela, Colombia, Haití, Cuba, Ecuador, Perú y República Dominicana, además de personas que provienen de países de Asia y África; algunos de ellos, que no hablan español, utilizan sus teléfonos celulares para comunicarse con la población local, gracias a que muchas aplicaciones permiten hacer traducciones *ipso facto*.

En las terminales de transporte que conectan a varios municipios de las regiones del Soconusco e Istmo-Costa los migrantes suelen reunirse con la finalidad de conseguir un medio que los acerque a su destino; algunas veces, las aglomeraciones los hacen esperar varias horas y, mientras tanto, buscan alimento y conexiones eléctricas para cargar sus teléfonos celulares. Los pobladores locales que tienen negocios de comida cerca han implementado estrategias para atraer a los migrantes; por ejemplo, colgar en sus establecimientos banderas, principalmente de Venezuela,

[14] Sin lugar a dudas, los migrantes provenientes del triángulo del norte centroamericano siguen siendo de las poblaciones más numerosas en tránsito y circulación; sin embargo, se ha detectado una diversificación en cuanto a los orígenes de los sujetos en movilidad.



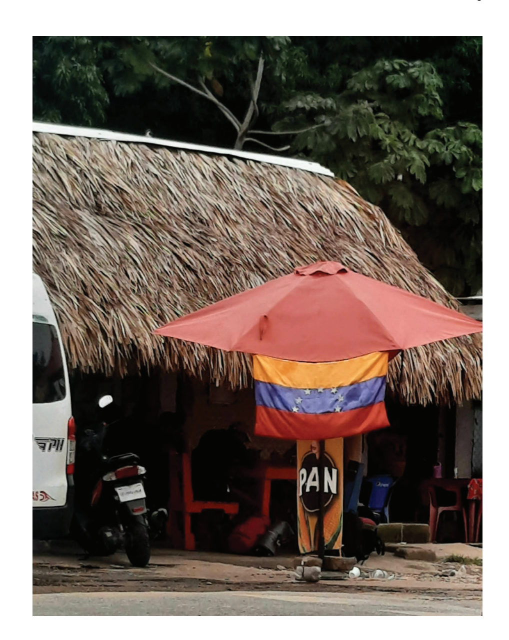


Imagen 4
Las huellas venezolanas en el Soconusco

Honduras, Colombia y Cuba, ya que han identificado que la mayoría de las poblaciones en tránsito proceden de estos países; han incorporado algunos platillos típicos como arepas, empanadas colombianas y tajadas, e, incluso, compran harina de la marca PAN por Mercado Libre para ofrecer a sus clientes una experiencia culinaria más cercana a sus experiencias culturales.

En este escenario, la manifestación de lo sagrado se produce de manera constante. En más de un año que he estado realizando este registro, he observado la diversidad de expresiones religiosas que transitan por el circuito. Si bien ha sido imposible en muchos casos obtener una entrevista, me he percatado de la multiplicidad de devociones que transitan por este corredor. Un ejemplo claro sucedió en noviembre de 2023, cuando tuve la oportunidad de conocer a cinco jóvenes de Bangladesh, quienes portaban unos sombreros llamados *tupis* y, con ciertas dificultades generadas por el idioma, me narraron que ellos habían llegado por Puerto Madero y que eran musulmanes; no habían encontrado transporte y pernoctaron en el parque del municipio de Escuintla.

En esta diversidad de expresiones religiosas, el cuerpo juega un papel fundamental para la manifestación de lo sagrado, ya que jóvenes de diferentes orígenes y adscripciones religiosas portan tatuajes que narran historias relacionadas con su proceso de movilidad, como en el caso de

Isaac, un joven cubano de 35 años de edad, quien se había tatuado la imagen de su hija, que vive en Carolina del Norte, lugar a donde buscaba llegar, ya que ahí se encontraba la mayor parte de su familia. El tatuaje se lo hizo cuando su pareja decidió emigrar a Estados Unidos. Otro tatuaje que portaba era el de Eleguá, una deidad de la santería cubana, y que se hizo cuando comenzó a organizar su salida en Cuba, pues es el santo de los caminos y le asegura llegar a su destino. Isaac viajaba acompañado por diferentes personas que conoció en Guatemala y que también practicaban la santería.

Las prácticas religiosas en el circuito migratorio del Soconusco Istmo-Costa son profundamente diversas y se expresan de múltiples formas. En relación con la narración, retomo la reflexión de Jorge Yllescas Illescas en su artículo "Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario" (2018), en el que expone el contenido simbólico en los tatuajes religiosos. Ahora bien, el autor centra su estudio en los espacios carcelarios y su discusión permite reconocer los múltiples espacios en los que se produce la hierofanía.

> Los tatuajes se vuelven un medio que vincula al portador con su numen. Mediante ellos, los internos pueden protegerse de un mal o pueden invocarlo, encarnan los pactos con sus creencias y les dan identidad. Pero esa identidad no es precisamente una que aluda a la pertenencia a un grupo, sino que es una que nace a partir de una decisión personal, por lo que la elección del dibujo responde ante todo a una iniciativa personal y a una preferencia estética, no es un gesto de adhesión (Yllescas, 2018)

Siguiendo con esta discusión, en el contexto de la movilidad migratoria, los tatuajes juegan dos papeles principales: uno de ellos, como lo señala el autor, es articular al creyente con su devoción para resolver de manera simbólica los desafíos que se topa en el camino y producir certezas de alcanzar los objetivos de su odisea; otro es que a través de los tatuajes se reconocen comunidades afines en relación con los sistemas de creencias, pues, en el caso de Isaac, él no salió de Cuba con los demás migrantes, sino que se conocieron durante el trayecto y se identificaron a partir de los tatuajes; en ese sentido, los sentidos de pertenencia adquieren una significativa importancia y logran mitigar la incertidumbre provocada por la dinámica migratoria en tránsito.

En el mismo espacio de la terminal de transportes conocí a Marcelo, Janis y Julieta, de origen venezolano, pertenecientes a la comunidad LGB-TTIQ+, quienes se encontraban sentados sobre el asfalto a las orillas de la carretera haciendo fila para subirse a uno de los transportes públicos. Marcelo llamó mi atención por la extravagancia de su ajuar, ya que portaba un traje dorado pegado a su delgado cuerpo, además traía *dreadlocks* doradas y varios tatuajes de María Lionza[15] en sus brazos. Aquellas imágenes religiosas me impulsaron a acercarme y preguntarle si el tatuaje que traía se trataba de esa deidad; con un poco de desconfianza, me respondió de manera llana que así era y que ella era la reina de la montaña del Sorte. Janis y Julieta se acercaron sorprendidas de mi curiosidad y me preguntaron si conocía a la "reina"; les expliqué que había leído algunas cosas sobre ella y que la imagen me parecía muy bella; ellas también me dijeron que eran devotas y que Marcelo era, además, espiritista.[16]



Imagen 5
María Lionza en tránsito

[15] María Lionza es una deidad venezolana que mantiene su principal centro de adoración en la Montaña del Sorte, del poblado de Yaracuy, y no pertenece al santoral católico. Para una mayor referencia, consúltese a Angelina Pollak-Eltz, *María Lionza. Mito y culto venezolano ayer y hoy* (2004).

[16] Es importante señalar que en el culto a María Lionza el espiritismo es una parte fundamental en la ritualidad, ya que, en el argot popular, se le llama espiritista a la persona que es la administradora del don.

Marcelo creció en una familia católica que siempre ha venerado a María Lionza; desde pequeño acudía con su madre y abuela al poblado del Yaracuy para la celebración en la Montaña de Sorte el 12 de octubre, ofrecida a María Lionza y su corte celestial, que curan de los males a las personas mediante la posesión de sus cuerpos. Marcelo, junto con sus amigas, asistió a la Montaña del Sorte en 2021, antes de iniciar su recorrido a Estados Unidos, con la finalidad de pedir protección durante su viaje; prendieron unos habanos frente a un altar de María Lionza y se les pronosticó el éxito, pero un sinfín de adversidades. Después se acercaron a una de las cortes donde estaban tocando unos tambores; en ese momento Marcelo se desvaneció para luego incorporarse a bailar al ritmo de la música y perdió la razón, pero Janis y Julieta testificaron que, mientras bailaba, sus pechos comenzaron a crecer, lo que significaba que María Lionza había poseído su cuerpo. El baile duró aproximadamente una hora, hasta que nuevamente cayó al piso, y los encargados del ritual le rociaron alcohol sobre el rostro. El trance había sido muy pesado para el débil cuerpo de Marcelo, quien después despertó adolorido. Cuando los testigos del trance le contaron a Marcelo lo sucedido, estaba muy asombrado y alegre, pues sintió que fue una manifestación de la protección de la santa de la montaña.



Imagen 6
Oración a María Lionza



En la narrativa presentada se expone el encuentro que mantuvo Marcelo con María Lionza, lo que fortaleció su decisión de migrar a los Estados Unidos y enfrentar la posible incertidumbre acerca de su propósito; es esta narrativa la que le ha permitido revitalizar su decisión y continuar el viaje, pese a los desafíos que se le presenten durante el trayecto. En el contexto de la movilidad en tránsito, la narrativa se ha convertido en un entramado social en el que se articulan y se refrendan los sistemas de creencias que le dan sentido a la odisea. "María Lionza se manifestó en el cuerpo de Marcelo, mientras este se encontraba en trance, según él y sus amigas", y esa manifestación le produjo al joven la seguridad para alcanzar su meta. Los sujetos que se encuentran en las múltiples dinámicas de movilidad necesitan reafirmar el sentido de su experiencia. En ese sentido, Manfredi Bortoluzzi y Witold Jacorzinsky, en la introducción del libro *El hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas* (2017), señalan que los individuos somos esencialmente "narrativos" y la vida se organiza y se comprende a partir de las historias que contamos sobre nosotros mismos, de nuestras experiencias, del mundo en el que habitamos; para mostrarlo, los autores recurren al poema "Liptika" de Rabindranath Tagore que señala lo siguiente:

> El creador hizo que el Hombre se desarrollase en un cuento tras otro. La vida de los animales y de los pájaros se reduce a comer, dormir y cuidar a sus crías; pero la vida del hombre consiste en contar cuentos, debido a todo lo que ha de soportar y experimentar, sus penas y alegrías, los actos buenos y los malos que realiza y las reacciones que éstos provocan, así como el molino que genera el choque de una voluntad con otra, de uno contra diez, del deseo frente a la realidad, de la naturaleza frente a la inspiración. Del mismo modo que un río es una corriente de agua, el hombre es el fluir de un cuento (Tagore, 2001: 36, en Bortoluzzi y Jacorzynski, 2010: 9).

El Soconusco es un escenario en el que se expone de manera cabal la encrucijada entre las múltiples dinámicas de movilidad y los referentes religiosos y culturales de las poblaciones migrantes. En ese sentido, explorar la importancia de lo religioso en la movilidad migratoria permite comprender que las creencias y prácticas religiosas no solo acompañan a los sujetos en su trayecto, sino que ayudan al sujeto en movilidad a expresarse de manera simbólica para enfrentar los desafíos de los contextos a los que se integra, es decir, son un instrumento significativo en la toma de deci-

siones, en la conformación de comunidades, en las redes de solidaridad y sentido de pertenencia frente a las incertidumbres del desplazamiento, la región "debe" reconocerse como un circuito migratorio dinámico por el que circulan diversas creencias, culturas, historias, formas de vida, que trastocan a los sujetos migrantes y las poblaciones receptoras.

Como se ha mostrado en este escrito, María Lionza, Eleguá, san Simón y la oración recitada por Juan, en que se representa socialmente a los migrantes como el pueblo elegido por Dios, son devociones que encuentran en movilidad. En ese sentido, las reflexiones de Renée de la Torre y Patricia Arias vertidas en el libro *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales (2017)* hacen posible reconocer la manera en que las prácticas religiosas se adaptan y resignifican en contextos de movilidad, pues los migrantes, al trasplantar sus tradiciones y símbolos religiosos a nuevas cartografías, no solo recomponen su identidad, sino que reconfiguran sus nuevos "lugares", donde lo religioso les permite religar su pasado y presente.

En esa misma línea, las prácticas religiosas no se pueden comprender como reproducciones, sino como procesos creativos que reflejan la capacidad de agencia de los sujetos en movilidad, que les ayudan a resignificar su entorno y las experiencias de sus trayectos.

Bibliografía

Bortoluzzi, Manfredi y Witold Jacorzynski (2010). "Introducción", en Manfredi Bortoluzzi y Witold Jacorzynski. *El hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas.* Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, pp. 9-22.

De la Torre, Renée y Patricia Arias (2017). "Introducción", en Renée de la Torre y Patricia Arias (eds.). *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablo Editores, pp. 13-35.

Debroy Arriaza, Iracema Maribel (2003). "Magia, religión y ritos. Un acercamiento etnográfico a la cofradía de San Simón del municipio de San Andrés Itzapa, departamento de Chimaltenango". Tesis para obtener el grado de licenciada en Antropología. Ciudad de Guatemala: Universidad de San Carlos.



Fenner, Justus (2019). *Neutralidad impuesta. El Soconusco, Chiapas, en búsqueda de su identidad, 1824-1842*. Ciudad de México: CIMSUR-UNAM.

Fuentes Malo, Sinue Hammed y Enrique Coraza de los Santos (2023). "El pueblo mam de Soconusco. Recuperación de su memoria y su realidad ante el proceso de mexicanización", *Región y Sociedad*, 35. https://doi.org/10.22198/rys2023/35/1760

García-Espada, Antonio. (2016). "Los cumpleaños de San Simón. Etnografías salvadoreñas", *Liminar,* 14(2), pp. 163-181.

Marín-Valadez, Blanca Mónica (2014). "Prostitución y religión: el Kumbala Bar y el culto a san Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala". Tesis para obtener el grado de maestra en Antropología Social. San Cristóbal de las Casas: CIESAS-Sureste.

Mendelson, E. Michael (1965). *Los escándalos de Maximón*. Guatemala: Instituto Indigenista de Guatemala.

Pédron-Colombani, Sylvie (13 de octubre de 2008). *Trace.* Recuperado de *El culto de Maximón en Guatemala*: http://trace.revues.org/457

— (2017). *Patrimonialización de san Simón en Los Ángeles*, en Renée de la Torre y Patricia Arias (eds.). *Religiosidades trasplantadas, recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/ Juan Pablos Editor, pp. 213-244.

Pollak-Eltz, Angelina (2004). *María Lionza. Mito y culto venezolano, ayer y hoy*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Rivas Castillo, Jaime (2011). "¿Víctimas nada más?: migrantes centroamericanos en el Soconusco", *Nueva Antropología*, 24(74), pp. 9-38.

Rivera Farfán, Carolina (2014). "Introducción", en Carolina Rivera (coord.). *Trabajo y vida cotidiana de centroamericanos en la frontera suroccidental de México*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.

—, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillen, Irene Sánchez Franco y Salvador Meza (2005). *Diversidad religiosa y conflicto religioso en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobernación.

Tagore, Rabindranath (2001). "Liptika", en *Obras selectas.* Madrid: Edimat Libros.



Tovar, María Elena (2000). "Extranjeros en el Soconusco", *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey,* 8, pp. 29-43.

Valenzuela, Erika y Olga Odgers (2014). "Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y testigos de Jehová en Tijuana, México", *Culturales,* 2(2), pp. 9-40.

Vallejo, Alberto (2005). *Por los caminos de los antiguos nawales: Rilaj Maam y el nawalismo maya tz´utujil en Santiago Atitlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2018). "Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario", *Encartes*, vol. 1, núm. 1, pp. 121-131. https://doi.org/10.29340/en.v1n1.20

Blanca Mónica Marín Valadez es licenciada en Antropología Social en la Facultad de Antropología de la UV; maestra en Antropología en CIESAS-Sureste; candidata a doctora en Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Recibió una mención honorifica por parte del INAH en 2015, en la categoría Fray Bernardino de Sahagún con la tesis de maestría "Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a san Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala". Ha participado en publicaciones en México, Polonia y Guatemala, además de tomado parte en diversos coloquios y congresos. Sus principales líneas de investigación son religiosidades populares, violencias, migración y frontera entre México y Guatemala. Forma parte de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER) desde el 3 de marzo de 2020.

CONTENIDO

Vol. 8, núm. 15, marzo-agosto 2025
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999


ENCARTES


ENCARTES



DIRECTORIO









Encartes, año 8, núm 15, marzo-agosto 2025, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, Ciudad de México, Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosí, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999.